Katholicismus

und

Protestantismus.

Darstellung und Erläuterung
der kirchengeschichtlichen Ansicht Schelling's

von

Leonhard Stählin,
Pfarrer in Nördlingen.

Augsburg,
v. Jenisch & Stage'sche Buchhandlung.
1873.

Katholicismus

und

Protestantismus.

Darstellung und Erläuterung
der kirchengeschichtlichen Ansicht Schelling's

von

Leonhard Stählin,
Pfarrer in Nördlingen.

Augsburg,
v Jenisch & Stage'sche Buchhandlung.
1873.

Vorwort.

Die nachfolgende Abhandlung war ursprünglich für eine Kirchenzeitung bestimmt, erscheint aber auf besonderen, dem Verfasser durch einen Mann von wissenschaftlicher Autorität ertheilten Rath nunmehr als Brochüre. Diese Abhandlung hat sich nicht die Aufgabe gesetzt, das Verhältniß von Katholicismus und Protestantismus von Gesichtspunkten aus zu besprechen, die durch gewisse Tagesfragen an die Hand gegeben zu sein scheinen könnten, sondern hat letztere von einem Standpunkte aus, der von ihnen vollständig unabhängig ist, nur gelegentlich berührt. Vielleicht kommt sie gerade dadurch einem Bedürfniß entgegen, das unter den scharfen Spannungen und Conflikten der Gegenwart von nicht Wenigen empfunden wird. In Bezug auf die mancherlei Mängel, welche diesem Aufsatz anhaften, bitte ich nicht zu übersehen, daß derselbe ursprünglich nur für einen engeren Leserkreis bestimmt gewesen ist; möge man sie deßhalb mit Nachsicht beurtheilen;

man wird überdies von einer kurzen Abhandlung über den Streit der Kirchen, also über einen Gegenstand, den Folianten nicht erschöpfen würden, nicht erwarten, daß sie mit den vorgetragenen Anschauungen eine vollständige und allseitige Klärung und Sicherstellung derselben verbinde; sie muß sich darauf beschränken, gewisse Gesichtspunkte und Richtpunkte zur Beurtheilung der einschlägigen Fragen aufzustellen. Der Verfasser hofft jedoch, daß man dieser Abhandlung wenigstens das Eine zugestehen werde, daß sie sich um eine objektive Würdigung der in Rede stehenden Gegensätze, d. h. um eine solche Würdigung dieser Gegensätze bemüht hat, welche ihren Standpunkt nicht außerhalb derselben, sondern in ihnen selber nimmt.

Nördlingen, im März 1873.

Der Verfasser.

Inhalt.

Es ist eine bemerkenswerthe Erscheinung, daß gerade in der Gegenwart, in dieser Zeit der schärfsten Spannung des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus, die Stimmen sich mehren, welche im Gegentheil das Bewußtsein einer innern Zusammengehörigkeit beider getrennten Kirchengemeinschaften aussprechen, und Bestrebungen sich Bahn brechen, deren Ziel die Wiedervereinigung der auseinandergerissenen Glieder der Kirche bildet. Wir erinnern an die altkatholische Bewegung, die ausgesprochenermaßen die Erreichung dieses Zieles sich vorgesteckt hat; wir erinnern an die Vorträge von Döllinger über die Wiedervereinigung der christlichen Kirche; wir erinnern an die günstige Aufnahme, welche die Döllinger'schen Unionsgedanken an verschiedenen Orten gefunden haben. Sollen wir in dieser Erscheinung den unmittelbaren Ausdruck für ein Doppelverhältniß finden, in dem Katholicismus und Protestantismus gegen einander stehen, ein Verhältniß entschiedensten Widerspruchs und einer an sich seienden Einheit, durch welche die Glieder des Widerspruchs gleichwohl zusammen gehalten sind? Soll sie uns daran erinnern, daß nicht der abgestumpfte und ruhende Unter-

schied, sondern der regsam und lebendig gewordene, der auf die Spitze des Widerspruchs getriebene Unterschied die Peripetie seiner Selbstbewegung erreicht hat und an dem Punkte angelangt ist, wo der Proceß seiner Ueberwindung beginnt? Oder dürfen wir in dem Zusammentreffen dieser ganz entgegengesetzten Verhältnißbestimmungen nur den Protest der einen gegen die andere, also insbesondere die Erinnerung erkennen, daß jene scharfe Spannung unmöglich die ganze volle Wahrheit des Verhältnißes vorstellen könne, in dem beide Kirchengemeinschaften zu einander stehen? Aber wenn das, haben wir diese Wahrheit etwa umgekehrt in jenen irenischen Bestrebungen zu erkennen, die wir eben erwähnt haben, und für deren Duchführung Döllinger bereits ein fertiges Programm entworfen hat? Wir werden kaum fehlgreifen, wenn wir uns von diesen Bemühungen wenig Erfolg versprechen. Der harte Realismus der thatsächlichen Verhältnisse ist stärker als dieses theoretische Streben. Was aber haben denn nun wir unsrerseits diesen sich entgegenstehenden Einseitigkeiten gegenüberzuhalten? Welches wird die wahre Erkenntniß sein, in welcher vielleicht beide zu ihrer Einheit coincidiren? Welches ist also die Wahrheit des Verhältnißes von Katholicismus und Protestantismus? Wir bitten, den Sinn in's Auge zu fassen, in welchem diese Frage allein gemeint sein kann. Es wäre natürlich das überflüßigste Geschäft von der Welt, die Unterscheidungs-

lehren wieder aufzuzählen, was uns trennt, und was uns eint, noch einmal zu wiederholen. Es ist uns um den Gesichtspunkt zu thun, von dem aus diese Unterschiede, wie die in ihnen ausgesprochene Einheit beurtheilt werden sollen.

Es muß in diesem Betracht von Wichtigkeit sein, an eine Ansicht zu erinnern, die für die irenischen Bestrebungen der Gegenwart nicht ohne Bedeutung geblieben ist. Bekanntlich haben Döllinger's Unionsgedanken von Schelling ihren Ausgang genommen. In seinen Vorträgen über die Wiedervereinigung der christlichen Kirche hat sich Döllinger ausdrücklich auf Schelling, wenn auch ohne ihn zu nennen, berufen. Man wird nun zwar sich hüten müssen, die Gedanken dieser beiden Männer in eine zu nahe Beziehung zu einander zu bringen; man würde sich gänzlich irren, wenn man meinen wollte, nach Döllinger's Ausführungen auch von den bezüglichen Lehren Schelling's sich ein zutreffendes Bild machen zu können. Um so mehr aber mag es von Interesse sein, wenn darauf hingewiesen wird, welches die wirkliche Gestalt dieser Lehren sei. Wir glauben nicht Wenigen einen Dienst zu erweisen, wenn wir in Kürze die entscheidenden Momente aus den kirchenhistorischen Ueberblicken zusammenstellen, zu denen Schelling in der letzten Phase seines Systems gelangt ist, und in denen sich ihm die Grundzüge einer Philosophie der Kirchengeschichte gezeichnet haben. Wir glauben, daß diese Lehren in reichem Maße geeignet

sind, das Urtheil über das Verhältniß von Katholicismus und Protestantismus auf einen höheren Standort zu führen und dies Verhältniß in einer universelleren Weise zur Anschauung zu bringen, als dies gemeinhin geschieht.

Diese Lehren sind zwar in vollem Umfang nicht ohne die metaphysischen Voraussetzungen und deren ganze durchgeführte Entwicklung verständlich, die ihnen zu Grunde liegen. Sie ruhen durchaus auf der Lehre von den Potenzen; sie sind nur die Potenzenlehre in ihrer Anwendung auf die Kirchengeschichte. Insofern müßten wir uns bedenken, große und tiefsinnige Anschauungen aus dem Zusammenhang, von dem sie getragen sind, loszulösen und damit Gefahr zu laufen, sie zu entwerthen; es überwiegt jedoch der Gedanke, daß dieselben Anschauungen gleichwohl eine Seite an sich haben, von der sie unschwer an sich selbst verständlich sind, und daß es gerade in der Gegenwart von Wichtigkeit sein mag, die Kenntniß derselben zu verbreiten. Zudem bemerkt Schelling selbst, daß nicht nur seine Ansicht im Ganzen nicht schlechtweg neu sei, sondern auch der größte Theil ihrer Anwendungen schon in den Schriften eines Kirchenlehrers des 12. Jahrhunderts, des berühmten Abtes Joachim von Floris, sich findet. Es ist dies derselbe Kirchenlehrer des Mittelalters, auf welchen Döllinger für seine Unionsgedanken sich berufen hat.

Schelling sucht nach einem die innern und äußern Schicksale der christlichen Kirche bestim-

menden Gesetze, und zwar nach einem solchen, das wo möglich ein dem allgemeinen, in allen geschichtlichen Entwicklungen herrschenden Gesetze analoges wäre. So viel, bemerkt er, läßt sich schon vorläufig einsehen, daß der erste und älteste Zustand der Kirche, wo man sie in einer Art von idealischer Reinheit und Vollkommenheit zu denken gewohnt ist, nicht ihre Bestimmung sein konnte. Jenes Zeitalter, das so manche Neuere zurückwünschen, ist vielmehr als ein Zeitalter der Unschuld und der Potenzialität zu denken, als das noch außer- und vorgeschichtliche Zeitalter der Kirche. Dieser erste Zustand der Kirche war der einer blos negativen Einheit, aus der sie nothwendig heraustreten mußte; während der gegenwärtige Zustand ein Zustand der Getheiltheit, nur Uebergang zur freien, positiven Einheit ist. Weder mit der vorgeschichtlichen, noch mit der nachgeschichtlichen Kirche, die gar nicht in diesen Äon fällt, haben wir uns zu beschäftigeu, sondern mit der geschichtlichen. In dieser geschichtlichen Kirche müssen aber Unterschiede, es muß in ihr eine Folge von Zeiten sein. Die Frage kann also nur die sein, wie diese Zeiten der Kirche sich aussprechen und nachweisen lassen. Schelling findet diese Unterschiede in den drei Aposteln ausgesprochen, welche Jesus vorzugsweise an sich gezogen und vor den andern ausgezeichnet hat, Petrus, Jakobus, Johannes. Für Petrus und seinen Vorzug vor den andern Aposteln spricht am entscheidensten jenes vielbe-

sprochene Wort: Du bist Petrus, und auf diesen Fels will ich bauen meine Kirche. Diese Worte Christi sind völlig entscheidend für den Primat des hl. Petrus unter den Aposteln; nur die Verblendung des Parteigeistes vermochte diesen Worten einen andern Sinn als diesen unterzulegen, wie es übrigens zu allen Zeiten, schon vor der Reformation, versucht wurde. Aber der Primat oder vielmehr Principat, der dem Petrus damit zugeschrieben worden, schließt nichts weniger in sich als eine bleibende Domination. „Im Gegentheil, da Christus den Apostel mit einem Felsen vergleicht, auf den er seine Kirche bauen, also den er seiner Kirche zum Grund geben wolle, so darf der Begriff dieses Principats nicht über den Sinn hinaus erstreckt oder ausgedehnt werden, in welchem auch der Grund eines Gebäudes das Erste und Vornehmste genannt werden kann. Der Grund, obgleich das Erste jedes Gebäudes, ist darum doch nicht über dem, was er begründet, und setzt vielmehr nothwendig ein Höheres voraus, durch welches der Bau erst vollendet wird. Der Begriff des Grundes ist so wenig exklusiv, daß er vielmehr selbst nur Bedeutung hat, inwiefern er ein Anderes nach sich und außer sich fordert.“ Wir haben also den ersten der Apostel als den Anfang und Grund einer Succession anzusehen und zwar einer solchen, worin er nicht bloß sich selbst wiederholt, sondern worin ihm ein wahrhaft Anderes (ein anderes Princip) folgt. „Der, auf den Christus

seine Kirche bauen zu wollen erklärt hat, bleibt immer der G r u n d, aber er schließt nicht ein zweites, ein neues Princip aus, durch welches die Gemeinschaft der Christo Angehörigen einer höheren, freieren Gestalt entgegengeführt wird. Da Petrus als Anfang bestimmt worden, so muß ein zweiter Apostel folgen, ein dritter als Ende gedacht werden." Dieser auf den heiligen Petrus folgende kann nur in dem Apostel Jakobus gesucht werden, der stets und überall als der nächste nach ihm genannt wird. Diese Stelle mußte an sich eine Bedeutung haben, wenn auch Jakobus nur bestimmt gewesen, sie für einen andern zu bewahren. Dieser Andere, der an die Stelle des früh hinweggerafften Jakobus trat, kann nur der Apostel Paulus gewesen sein.

Die Linie der Succession stellt sich daher jetzt so: Petrus, Paulus, Johannes. Diese drei Namen sind als Repräsentanten von drei Zeiten der christlichen Kirche zu denken. Ganz in demselben Verhältniß werden für die Zeit vor Christo gedacht Moses, Elias und der Täufer Johannes. Moses legt den Grund. Mit Elias erhebt sich das Prophetenthum, das gegen die Zukunft hintreibende, vermittelnde Princip. Johannes der Täufer ist der Nachfolger des Elias. „Moses ist das Princip des Bleibenden, Stabilen, Realen und Substanziellen im alten Testament, Elias ist der feurige Geist, der entwickelt, belebt, bewegt und gegen eine noch unerkannte Zukunft hindrängt." Johannes der Täufer b e s c h l i e ß t

das alte Testament und die Zeit vor Christus. Unter den drei Aposteln steht Petrus dem Moses parallel, er ist der Gesetzgeber, das Princip des Stabilen, das Grundlegende, Paulus, von dem man sagen kann, was das Buch Sirach von Elias sagt: er brach hervor wie ein Feuer, und sein Wort brannte wie eine Fackel — Paulus ist der Elias des neuen Testaments, das Princip der Bewegung, Entwicklung, der Freiheit in der Kirche. Der Apostel Johannes endlich ist Johannes dem Täufer parallel; er ist der Apostel der Zukunft.

Die Geistesart des heiligen Petrus, wie sie nicht nur in den Gedanken, sondern auch in dem gleichsam Felsenhaften, Unauseinandergesetzten seines Stils sich kundgibt, zeigt durchaus den substanziellen Charakter. Er ist im Neuen Testament wieder das relativ alttestamentliche, gesetzliche Princip. Er sieht so tief in die Vergangenheit, in die Dunkelheit einer entfernten Vorzeit, als Johannes am andern Ende in die Zukunft. „Ist in Petrus das Substanzielle überwiegend, so ist Pauli Geistescharakter durchaus aktiver Art. In ihm lebt das bewegliche, das dialektische, wissenschaftliche, das auseinandersetzende Princip. Er ist im Neuen Testament wieder vorzugsweise das neutestamentische Princip. Aber beide setzen sich voraus. Petrus bleibt der Grund, aber soll dieser Grund nicht unfruchtbar bleiben, so muß auf ihn gebaut werden. Petrus fordert also den Paulus. Aber

auch Paulus wäre nicht ohne Petrus. Denn eben das, was Petrus gegründet, hat Paulus zu entwickeln und durch stufenweise, auf die ganze Zukunft sich erstreckende Wirkung von seinen Schranken zu befreien."

Jedoch manifestirte sich der Gegensatz schon, so lange die beiden Apostel noch lebten, wenn er auch in Christo Einheit war. Die deutlichsten Spuren zeigen, daß Paulus als ein neues Princip in der Kirche empfunden wurde. Ein Gefühl, daß manche seiner weit vorangehenden Aeußerungen verwirrend wirken könnten, möchte auch durch die Stelle im 2. Briefe Petri sich aussprechen, wo dieser sagt, daß in den Briefen Pauli einiges schwer verständlich ist, was Unwissende und Unbefestigte verdrehen und in einem verkehrten Sinn nehmen, so, wie sie mit andern Schriften auch thun. II. Petri 3,15 f. Man könnte in diesen Worten Petri den Anfang der späteren Einschränkungen und Verbote des Bibellesens finden, wie denn die päpstliche Encyklika gegen die Bibelgesellschaften vom 8. Mai 1844 sich ausdrücklich auf diese Stelle beruft. Doch bemerkt Petrus von den Briefen Pauli nur, daß sie leicht zu Mißverständnißen Veranlassung geben könnten. „Nach der Zeit Petri hat sich dieses Gefühl in Betreff Pauli noch mehr entwickelt, und das bestimmteste Zeugniß hievon sind die recognitiones des Clemens, in denen Paulus tecto nomine zwar, aber deutlich genug geradezu verworfen und Petrie oft untergeordnet wird."

Aber allerdings, sollte die Kirche sich consolidiren, geschichtlichen Grund und Fortgang gewinnen, so mußte Petrus vorherrschen; in ihm ist der Körper, das Centrale, Zusammenhaltende, in Paulus überwiegt das Ideale, Excentrische, d. h. das vom Centrum freie, unabhängige, treibende und bewegende Princip. „Aber zuerst der Körper und dann der Geist, dies ist die natürliche Ordnuug, der sich nichts entziehen kann, was in die Außenwelt zu treten bestimmt ist. Wirklich hat Paulus in der Kirche stets nur eine gewisse excentrische Stellung behauptet, denn so oft er wieder zu Wort kam oder sein Wort gehört, in seiner ganzen aufregenden Kraft vernommen wurde, entstand eine Bewegung in der Kirche, wie z. B. noch in neuerer Zeit im Schoß der römischen Kirche der Jansenismus dadurch entstand, daß einigen frommen und tieffühlenden Männern die feurigen Worte des Apostels Paulus von der freien unverdienten Gnade Gottes besonders auf's Herz gefallen waren. Ebenso haben die lebhaften Ueberzeugungen der am meisten excentrischen religiösen Sekte Englands, der Methodisten, ihre hauptsächliche Quelle in den Schriften Pauli."

„Der Herr wird wissen, warum und wozu es in dieser Zeit und unter den gegenwärtigen Weltumständen nothwendig ist, daß Christus noch so umschlossen, so umschleiert, mit so vielem Fremdartigem und sogar ihn Verbergenden umgeben ist, als ob die Welt den unmittelbaren Verkehr

mit ihm, dem nakten, bloßen Christus, nicht würde vertragen können. Bekannt sind die Ekstasen, die Verzückungen, das wahrhaft Orgienartige,*) was die großen Versammlungen der Methodisten, namentlich in Amerika, zum Theil auch die kleineren in England annahmen, wo der reine Christus gepredigt, wo die Lehre von der Sündenvergebung lauter und ohne alle Zuthat verkündigt wird." Alle die eben erwähnten Erscheinungen sind übrigens nur Folge jener Einen Veränderung, der größten, die seit den Zeiten der Apostel in der Kirche sich ereignet, der Reformation, welche „ihrem tiefsten Grunde nach nichts Anderes war, als die zuletzt gelungene Erhebung des Ansehens Pauli über die unbeschränkte Autorität des heiligen Petrus. Ist derjenige ein Protestant, der außer der auf die Autorität Petri gegründeten Kirche, unabhängig von ihr sich hält, so ist der Apostel Paulus der erste Protestant, und die älteste Urkunde, die der Protestantismus für sich aufzuweisen hat, die magna charta desselben, ist das zweite Kapitel des Briefes an die Galater."

Die wahre Kirche ist jedoch in keiner der besondern Formen, in denen das Christenthum jetzt existirt, allein, „sondern das ist die wahre

*) Auf christlichem Boden treten damit Erscheinungen auf, deren heidnisches Analogon jenes Taumeln des Bewußtseins, jene orgiastischen Verzückungen bilden, von denen im mythologischen Proceß das Auftreten des zweiten Princips begleitet war. Der Verf.

Kirche, die von dem durch Petrus gelegten Grund durch Paulus in das Ende geht, welches die Kirche des heil. Johannes sein wird. Es ist eine des Philosophen unwürdige Betrachtungsweise, welche in der größten, mächtigsten Erscheinung nur eine schnöde, unwürdige Zufälligkeit zu sehen vermag. Von dieser Art ist es, wenn man von der römischen Kirche spricht, als hätte es in ihrer Macht gestanden, die politische Stellung, die sie sich in der Welt gegeben, anzunehmen oder nicht anzunehmen. Als die Macht des römischen Reichs gebrochen und aufgelöst war, da mußte wohl die bestehende Kirche gegenüber den Völkern, welche wie Fluthen des Meeres von einem unsichtbaren Hauche dahergetrieben, die Westwelt überströmten, die leergewordene Stelle der politischen Macht übernehmen." „Wo eine politische Macht ist, da ist auch das Schwert, und so war denn auch der Kirche das Schwert Petri nothwendig, des einzigen der Apostel, der bei der Gefangennehmung Christi von dem Schwerte Gebrauch machte, in dessen Charakter schon derselbe verzehrende Geist verborgen war, der später alle Feinde des römischen Stuhls mit Feuer und Schwert vertilgte." Alles, was man der römischen Kirche vorgeworfen, ist in den Fehlern Petri vorgebildet. Derselbe, der in seinem für unüberwindlich erkannten Glauben an Christus als Sohn Gottes der Fels der Kirche genannt worden, wird in seiner Weltklugheit zum Aergerniß und von dem Herrn

Satan genannt. „Kann es etwas Entsprechenderes geben, als die Vereinigung des beharrlichsten, unverrückt festgehaltenen Glaubens mit der schnödesten Weltklugheit, die der römischen Kirche so oft vorgeworfen?“ Und wenn Christus aus demselben Anlaß sagt: was hülfs dem Menschen, so er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele? — welche Worte in Bezug auf die nachfolgende Kirche, die wirklich die ganze Welt gewonnen hatte! Wie Petrus, hat auch die römische Kirche den Herrn verläugnet. „Gleichwie aber Christus eben demselben, der ihn dreimal verläugnet hatte, dreimal sagt: weide meine Lämmer, so hat die Kirche, in der so viele würdige Mitglieder über wiederholte und fortgesetzte Verläugnung des Herrn geseufzt haben, nicht aufgehört, die Kirche Christi zu sein, und für alle Zeiten den Grund zu bewahren, der ohne diesen realen Halt unter den politischen Stürmen, wie unter den Widersprüchen des nie ruhenden Denkens, längst verloren gegangen wäre. Vielleicht ist aber der Augenblick nicht allzu fern, wo auch sie bei einem Blicke des Herrn seiner Vorhersagungen sich erinnert, wie Petrus, von dem es heißt: Und der Herr wandte sich und sah Petrum an. Und er ging hinaus und ergoß sich in bittre Thränen.“

Obschon jedoch mit Paulus schon ein von Petrus freies Princip da war, verhinderte dies nicht, daß die Kirche in dem Verhältniß, als sie geschichtlichen Grund faßte, sich immer mehr

auf die ausschließliche Autorität Petri zurückzog. „Soll etwas sich entwickeln, so muß vor allem dessen Fundament erhalten werden. Diesen negativen Dienst leistete und leistet noch jetzt dem Christenthum die Autorität, indeß die Kirche Pauli mehr eine Kirche im Verborgenen war", bis in der Reformation das höhere Princip zum Durchbruch kam, und sich zum Princip einer zweiten und neuen Zeit constituirte.

„Alles, was in die Welt tritt, sich für sie und in ihr verwirklicht, bedarf einer Voraussetzung, eines Anfangs, der nicht das Wahre, nicht das eigentlich sein Sollende ist. Dafür nun aber wird es nicht sogleich erkannt. Um fest zu wurzeln, muß dieser Anfang sich betrachten als um seiner selbst willen seiend. Es bedarf also einer höheren Potenz, um die Entwicklung wieder von ihrer Voraussetzung frei zu machen. Wenn das, was blos Grund ist, auf diese Weise eine falsche Stellung bekommt, ja im Gegensatz gegen die höhere Forderung nun selbst als ein ἀντικείμενον, als ein Widersächliches erscheint, so kann dies seine Eigenschaft als Grund, sein Recht, Wurzel, Grund und Anfang zu sein, nicht aufheben, ja gerade die fortschreitende Erkenntniß muß wollen, daß es in seiner Stellung bleibe, damit in der Entwicklung immer zugleich etwas Festes bleibe, auf das man in jedem Fall recurriren kann." In der Reformation hat das Princip, das die Kirche in sich nicht behalten, nicht beherbergen, nicht

aufnehmen konnte, für sich, unabhängig von ihr hervortreten müssen, „nicht um sie auch als Fundament aufzuheben (Dr. Luther nennt die römische Kirche selbst noch seine liebe Mutter), sondern sie auf dem Weg zur gänzlichen Degeneration aufzuhalten“ und ihr selbst in der Folge zur letzten Befreiung zu verhelfen. Die Unabhängigkeit, welche die neue Gemeinschaft gegenüber der zu eng gewordenen Kirche anzunehmen genöthigt wurde, war darum keine Trennung der wahren Kirche, welche durch diese Gegensätze nicht aufgehoben, vielmehr nur in einem höhern Sinn gesetzt wird: was zuvor sich die Kirche κατ' ἐξοχήν nannte, ist so wenig als die neue Gemeinschaft für sich die wahre Kirche, sondern beide nur vermittelnde Glieder der Einen und wahren Kirche, die werden soll.

Es liegt nicht in Schelling's Absicht, speciell den Apologeten des Protestantismus zu machen, sein Standpunkt ist das Christenthum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklungen, sein Ziel jene erst wahrhaft allgemeine Kirche, die nach seiner Ansicht nur im vollkommenen Verständniß des Christenthums bestehen kann. „So lang Christus im Geheimniß ist — so lang eine Kirche ihre ganze Aufgabe darein setzt, ihn wie in einem verschloßnen Schrein, zu dem Niemand den Schlüssel hat, blos von ferne zu zeigen — so lange hat der Protestantismus seine wahre Frucht nicht getragen.“ „Der Protestantismus soll erkennen, daß er blos Uebergang,

Vermittlung, daß er nur etwas in Bezug auf das noch Höhere ist, das er zu vermitteln hat. Aber eben darum hat er allein eine Zukunft, die für die erstarrte petrinische Kirche abgeschnitten ist, die selbst endlich nur durch Hülfe des Protestantismus in diese Zukunft gelangen kann."

Der Katholicismus hatte die Sache und hat sie noch jetzt; sein Verdienst ist, diese, den geschichtlichen Zusammenhang mit Christo, bewahrt zu haben. Die römische Kirche hatte die Sache, aber nicht das Verständniß derselben. Die Einheit, die sie hatte, und in der sie einen Theil der christlichen Welt erhielt, war nur eine äußere, blinde, nicht eine innere verstandene und begriffene. Nicht die Einheit selbst soll aufgehoben werden, sondern nur die blinde Einheit; die Absicht des Protestantismus kann nur sein, den Uebergang zu vermitteln von der blinden, bloß realen Einheit zu der verstandenen, begriffenen, mit Ueberzeugung gewollten und darum freien Einheit. Diese letzte ohne allen äußern Zwang bestehende Einheit fällt in eine dritte Periode, die durch den dritten der großen Apostel, den hl. Johannes, zum voraus angedeutet ist.

Johannes hat nicht das Heftige, Vordringende des Petrus, welches immer die Natur des Anfangenden ist, nicht das Erschütternde des Paulus, in Johannes weht ein sanfter, himmlischer Geist. Er hat die Einfalt des Petrus und damit vereint die dialektische Schärfe des Paulus. Petrus ist mehr der Apostel des Va=

ters, er blickt am tiefsten in die Vergangenheit. Paulus ist der eigentliche Apostel des Sohnes, Johannes der Apostel des Geistes. Johannes ist seiner Natur nach der Apostel der Zukunft, der letzten Zeit, wo das Christenthum Gegenstand allgemeiner Erkenntniß geworden, wo es nicht mehr das enge, verschrobene, verkümmerte, verdürftigte der bisherigen dogmatischen Schulen, noch weniger das in armselige, das Licht scheuende Formeln nothdürftig eingeschlossene, eben so wenig das zu einem Privatchristenthum zugeschnitzelte sein wird, sondern erst wahrhaft öffentliche Religion — nicht als Staatsreligion, nicht als Hochkirche, sondern als Religion des Menschengeschlechts, das in ihm zugleich die höchste Wissenschaft besitzt."

So weit Schelling.

Es findet sich in diesen Ausführungen manches, was entschieden bestritten werden muß. Zwar wenn Ueberweg den Einwand erhebt, es sei unhistorisch, daß der Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus sich mit dem Gegensatz der petrinischen und paulinischen Richtung decke, so ist damit Schelling nicht getroffen. Denn nach des letzteren Meinung ist die römische Kirche nicht mehr der reine, sondern der entstellte Petrus, nicht mehr die rein substantielle Weise des Christenthums, sondern die bereits materialisirte Substanz, nicht mehr der ursprüngliche lebendige Petrus, sondern der zum Petrefakt gewordene Petrus. Aber es sind andere Ausstell-

ungen, die zu machen wären. Und das nicht bloß in einzelnen Punkten. Es mag durch das Ganze eine irrige Anschauung sich hindurchziehen, und auch dies wieder in verschiedener Richtung. Wir beschränken uns, auf eines hinzuweisen. Schelling hat von der Naturphilosophie seinen Ausgang genommen. Er hat diesen Ausgangspunkt seiner Entwicklung niemals verläugnet. Die Dinge des Geistes in der Weise des Naturprozeßes zu denken oder vielmehr das Leben des Geistes und der Natur unter einem absoluten Gesichtspunkt anzuschauen, unter dem des absoluten Prozeßes, der das Erklärende alles Seins und alles Geschehens ist, dies ist seine Größe; hierin liegt aber auch die Grenze und Schranke seiner Erkenntnißarbeit. Wir bitten dies nicht mißzuverstehen: Schelling ist gerade derjenige, der gegenüber allem Pantheismus die Thatsache der Freiheit, der Freiheit göttlichen und creatürlichen Seins als das unbedingt Gewisse, als das schlechtweg nicht Wegzuläugnende nachgewiesen hat, und niemand vielleicht ist in die Welt der Freiheit tiefer eingedrungen als er. Niemand hat den Fichte'schen Gedanken, daß der Geist, der Wille, die Freiheit die Substanz der Dinge und das Seiende selber sei, in großartigerer Weise zur Geltung gebracht als Schelling. Doch muß dies noch näher bestimmt werden. Die wahre Freiheit ist nicht die bloß formale Freiheit im Sinne der Wahlfreiheit, sie ist die wesenhafte, in sich selbst determinirte, ihre Bestimmtheit,

ihre Nothwendigkeit in sich selber tragende Freiheit. Dieses Nothwendige und naturhaft Wirkende im Wesen der Freiheit, den Grund, die Naturbasis derselben hat er in tiefsinniger Weise aufgeschlossen. Aber das Wesen der Freiheit ist damit noch nicht erschöpft, sie ist frei gegen ihr eigenes Sein, gerade weil sie nicht bloß das Seiende, sondern Wollen, sich selbst Setzen ist; sie ist das über aller Natur, über aller Nothwendigkeit Seiende, und damit erst ist sie Freiheit, Geist im höchsten Sinne. In diesem Sinn aber kommt sie bei Schelling nicht vollkommen zu ihrem Recht. Oetinger bemerkt von J. Böhme, daß er, während ihm der Grund aller Wesen geoffenbart worden sei, das Willkürliche in Gott nicht verstanden habe. Es kann dies nicht in gleicher Weise von Schelling gesagt werden; schon insofern nicht, als bei ihm die Erkenntniß nicht im „Grund aller Wesen“ stehen bleibt, sondern über die in der Freiheit wurzelnde Geschichte und ihren göttlichen Plan sich ausbreitet. Aber gerade seine Betrachtung der Geschichte ist zu viel von der Vorstellung des Processes, der doch nur der Proceß des Grundes bleibt, bestimmt. Man mag diese Einseitigkeit auch in der Art, wie er den Entwicklungsgang der Kirche zeichnet, wiedererkennen. Diese ganze Darstellung ist gewissermaßen mit einem naturalistischen Zug behaftet. Der Entwicklungsgang der christlichen Kirche, wie er hier gezeichnet ist, hat etwas Unpersönliches, Unfreies an sich; er

ist die Bewegung nothwendig wirkender Principien, die Succession naturhaft schaffender Potenzen.

Auf der andern Seite wird aber kein Unbefangener, keiner, dem nicht unter einer äußerlichen Reflexionswissenschaft das Organ für eine tiefere und ursprünglichere Anschauung der Dinge erstorben ist, kein solcher wird des Eindrucks sich erwehren, daß hier eine Construction von großartiger Universalität vor uns steht. Einer der neueren Philosophen, der tieferen Erkenntnißströmungen geöffnet ist, aber maßvoll prüfend und sichtend zu ihnen sich stellt, K. Ph. Fischer in Erlangen, hat diese Ansicht eine grandiose Conception genannt. Und was insbesondere den gewissermaßen naturalistischen Zug betrifft, den wir eben berührt haben, so drängt sich uns dagegen alsbald die Bemerkung auf, daß die ethische Betrachtungsweise, die wir in der höher gerichteten Wissenschaft der Neuzeit antreffen, zwar sicherlich als ein hoher Vorzug anzusehen ist, aber doch auch wieder nicht die ganze und volle Wahrheit enthält, daß wir in ihr vielmehr eine Besonderheit unsers abendländischen Denkens zu erkennen haben, die von einer gewissen Einseitigkeit nicht frei gesprochen werden kann; man ist geneigt, den Geist abstrakt d. h. losgelöst von seiner Naturbasis anzuschauen, wovon dann die nothwendige Kehrseite eine geistlose Naturbetrachtung bildet. Einheit von Ethik und Physik, das ist einer der Grundbegriffe jeder höheren

Erkenntniß. Dadurch muß auch die Betrachtung der Geschichte bestimmt sein. Die Geschichte hat nicht blos eine ethische Bestimmtheit, sie ist selbst eine Art höherer φύσις, ein durch die Jahrtausende sich ausbreitendes Gewächs göttlicher und creatürlicher Kräfte.

Wenn der letzte Inhalt der Weltgeschichte eine successive Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit ist, so können es doch nur göttliche Potenzen sein, die sich stufenweise an der Menschheit realisiren. Wir müssen göttliche Potenzen, ursprüngliche Gewalten voraussetzen, die das eigentlich Wirkende, das beherrschende Agens alles Geschehens bilden, die nicht in erster Reihe das durch menschliche Freiheit Gewollte sind, sondern das Wollen und Bewußtsein des Menschen ergreifen und dasselbe nach den gottgesteckten Zielen leiten. In ihnen hätten wir den letzten treibenden Quell aller Geschichte zu erkennen. Jene Kräfte göttlichen Lebens, die nur die Momente des göttlichen Lebensprocesses selber sein können, sich zur Erkenntniß zu bringen, dies müßte daher die erste Forderung für jeden sein, der ein tieferes Verständniß der Geschichte gewinnen will. Niemand wird zu jenen letzten Voraussetzungen aller Geschichte auf bloß historischem Wege gelangen, obschon ihr Wirken muß historisch nachgewiesen werden können. Das Innere der Dinge, ihr letzter Gehalt, kann durch keinen Regreß aufgeschlossen werden, sowenig als der eigenthümliche Geist einer Schrift durch bloß philologi-

sche Worterklärung gewonnen werden kann. Alles Resumiren von Thatsachen führt doch nicht weiter als zu äußern Reflexionen, die einen gewissen Gemeinbegriff des historischen Materials, ein Subsumiren unter gewisse Gesichtspunkte erzeugen. Die Weise einer tieferen Erkenntniß wird immer sein, nicht von außen her, sondern von innen den Dingen beizukommen, nicht peripherisch, sondern central. Nur entweder so oder gar nicht kann das Wesen der Dinge aufgeschlossen werden, obschon das Centrum gleichsam a posteriori an der Peripherie, an dem empirischen Umfang, an welchem es sich realisirt, als das denselben Beherrschende muß nachgewiesen werden. Was christliche Erkenntniß, was Gewißheit im Sinn der Bibel ist, enthält den bedeutsamsten Wink für das, was Erkennen überhaupt ist. Eine tiefere Erkenntnißlehre müßte dazu gelangen, die wahre Erkenntniß als einen magischen und mystischen Akt, der in gewissem Sinn eine Identität von Subjekt und Objekt voraussetzt, zu begreifen. — Jene letzten Voraussetzungen aller Geschichte aber zu gewinnen, dazu würde freilich ein beträchtlich anders bestimmter Gottesbegriff erfordert werden, als welcher uns in theologischen Systemen zu begegnen pflegt. Bei der großen durchgreifenden Umgestaltung, welche die theologische Wissenschaft in der Gegenwart erfahren hat, gibt es vielleicht keine Lehre, der dieselbe weniger zu gute gekommen wäre, als die Lehre von Gott.

Hier läge denn freilich auch der höchste Punct, an dem eine Kritik der kirchengeschichtlichen Ansicht Schelling's einzusetzen hätte, um dieselbe in einer universellen Weise zu würdigen und sie entweder zu bewähren oder zu widerlegen. Und nicht um dies allein könnte sich's handeln. Wir hätten gleichzeitig das apostolische Zeitalter und den Verlauf der Kirchengeschichte uns darauf hin anzusehen, ob nicht die Thatsachen in Widerspruch mit derjenigen Betrachtungsweise stehen, welcher sie hier unterstellt werden. Beides würde jedoch für vorstehende Abhandlung eine zu umfassende Aufgabe sein. Hier kommt es uns nur darauf an, einiges über Sinn und Bedeutung dieser kirchengeschichtlchen Ansicht und einige Wahrheitselemente derselben in's Licht zu setzen.

Dies wird uns sofort in die Augen springen, daß Schelling's Entwicklung des Verhältnißes von Katholicismus und Protestantismus, wenn wir von dem oben erwähnten Kirchenlehrer des Mittelalters absehen, nicht mit irgend einer der sonst bekannten Anschauungen über den gleichen Gegenstand identificirt oder auch nur zu derselben in allzu nahe Beziehung gesetzt werden darf. Am nächsten scheint ihr Baader's kirchliche Ansicht zu stehen. Auch Baader fordert eine organische Fortentwicklung des christlichen Lebens und Erkennens. Aber Baader sieht in der Rückkehr des Protestantismus in die durch innre Reformation in sich vollendete

katholische Kirche das Heil der Zukunft, während für Schelling Katholicismus und Protestantismus nur als die vorbereitenden Stadien einer dritten Kirche, der eigentlich sein sollenden, erscheinen. Die Differenz dieser beiden Lehren ist der Gegensatz der freieren universaleren Anschauung, die durch den Protestantismus ermöglicht ist, gegen das specifisch katholische Bewußtsein. Noch weniger darf Schelling's Lehre mit einer andern Anschauung confundirt werden, die in gewissem Sinn eine Mittelstellung zwischen Katholicismus und Protestantismus einnimmt. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man nämlich finden, daß die hier vorgetragene kirchengeschichtliche Ansicht viel Aehnlichkeit mit derjenigen der Irwingianer habe. Diese Parallele erweist sich aber sogleich als völlig unzulässig, sobald man auch nur das in's Auge faßt, daß Schelling nichts weniger als eine Repristination von Institutionen des apostolischen Zeitalters anstrebt, daß er ferner den Bruch der Reformation mit der petrinischen Kirche als einen völlig gerechtfertigen und nothwendigen betrachtet, daß also die Continuität der kirchengeschichtlichen Entwicklung von ihm in einem sehr viel andern Sinn gefaßt wird, als in dem mechanisch äußerlichen der Irwingianer, und daß endlich die Kirchengeschichte nach dieser Darstellung nicht in eine Sekte ausläuft, sondern wir gerade den weitesten und freiesten Blick in eine ökumenische Entwicklung der Kirche behalten.

Ebensowenig darf man Schelling's Ansicht mit irgend einem der Vermittlungsversuche parallelisiren, welche zwischen den streitenden Kirchen angestellt worden sind. Bei diesen Vermittlungsversuchen handelt es sich immer nur um ein gegenseitiges Concessionenmachen, um einen Pakt, den man mit einander schließt, um ein äußeres sich Vertragen, bei dem doch die Principien selbst, auf welchen die entgegengesetzten Kirchenbildungen beruhen, intakt bleiben oder doch nur oberflächlich berührt werden. Ueber eine solche nur äußerliche und mechanische Einheit kommen auch Döllinger's Unionsgedanken nicht hinaus. Diese stehen somit mit den mancherlei andern Unionsversuchen, über welche die Geschichte bereits geurtheilt hat, durchaus in einer Reihe. Ebensowenig aber ist Schelling's Anschauung als ein hievon verschiedener Vermittlungsversuch aufzufassen. Dem ganzen Genus von Vermittlungsversuchen stellt sich Schelling's Anschauung vielmehr gerade auf's Entschiedenste entgegen. Es handelt sich gerade darum, daß der Gegensatz der Principien selber aufgehoben werde, nicht bloß daß sie in ihrer Wirksamkeit sich gegenseitig einschränken und so dann friedlich sich mit einander vertragen, sondern daß die Principien selbst, die als das schlechtweg Feststehende erscheinen, in eine neue Bewegung, in ein neues Verhältniß eingehen und in ihrer starren Gegensätzlichkeit überwunden werden. Diese Ueberwindung kann nur durch ein neues Princip bewirkt

werden, nicht durch eine Combination der beiden ersten, die wesentlich doch nur die Fortsetzung des alten Zustandes sein würde, sondern durch einen neuen wurzelhaften Anfang, in ähnlicher Weise, wie die Reformation nicht die Fortsetzung des Alten, sondern ein neuer unmittelbar aus dem Wesen des Christenthums selber geschöpfter Anfang gewesen ist. Dieses neue Princip wird in das Bewußtsein treten und als geschichtliche Macht sich constituiren, wenn seine Zeit gekommen sein wird; aber daß es hervortrete, ist nicht Produkt menschlicher Reflexion.

Blicken wir aber auf die einzelnen Momente der vorgetragenen Anschauung, so fesselt uns vor allem die hier vorgetragene Ansicht der römischen Kirche. Daß der römische Papst der Widerchrist sei, diese Ansicht erfährt hier ihre Zurechtstellung. Wenn diejenige Kirche, welche bloß Grund ist, zum ἀντικείμενον gegen die höhere Forderung wird, so verliert sie damit noch nicht das Recht, Grund und Wurzel zu bleiben. Es waren die sogenannten Spiritualen unter den Franciskanern, die im 13. Jahrhundert schaarenweis ihr Leben in den Flammen des Scheiterhaufens aushauchten — diese waren es, welche damals zuerst die Meinung aufbrachten, daß der Papst der wahre Antichrist und das Thier der Offenbarung sei. Luther hat das Gleiche gelehrt. Heutzutage könnte diese Meinung doch nur Derjenige theilen, der über die Befangenheit, in welcher in dem ersten feindseli-

gen Aufeinandertreffen die Gegensätze einander gegenüber traten, nicht hinausgekommen wäre. Gewiß hat die römische Kirche Elemente an sich, von denen man annehmen muß, daß sie dem Widerchristenthum in die Hände arbeiten, und zwar nicht etwa bloß negativ, indem sie durch die Verfälschung, die sie dem Christenthum gegeben hat, die Abkehr von allem, was christlich heißt, befördert, sondern in einem positiven Sinn, nämlich in dem Sinn, daß sie das Material zurüsten hilft, aus welchem einst der widerchristische Weltbau sich construiren wird. Diese Elemente haben durch das Dogma von der Infallibilität des Papstes eine schwere Steigerung erfahren. Man kann aber unmöglich sagen, daß das Wesen der römischen Kirche in den widerchristlichen Elementen aufgehe, die sie an sich hat. Die grundlegenden Realitäten des christlichen Glaubens sind in der römischen Kirche nicht beseitigt, sie sind in ihr nur verkümmert und zurückgestellt. Dies wird als die constante Natur der katholischen Kirche anzusehen sein. Aber eben darin liegt, daß das Evangelium von Christus auch in ihr eine Stätte hat und sie die einzelnen Glieder in ein Verhältniß zu Christus setzt. Niemand wird dies von der mittelalterlichen Kirche bestreiten wollen; dies bestreiten würde nichts anderes heißen, als behaupten, daß in jener Zeit die Kirche überhaupt aus der Welt verschwunden war. Wenn aber nachher die römische Kirche der sich ausbreitenden Reformation gegenüber sich in ihrem eigenen Wesen verfestigte, hat

sie etwa damit aufgehört, eine christliche Kirche zu sein? Würde sich diese Vorstellung nicht schon an der Thatsache widerlegen, daß eben in jener Zeit das christliche Leben innerhalb der römischen Kirche einen neuen ernsten Aufschwung genommen hat? Man sage nicht: dies sei nur bei Einzelnen der Fall gewesen, und bei ihnen sei es geschehen, trotzdem daß sie Glieder der römischen Kirche waren. Es war vielmehr eine durch die römische Kirche hindurchgehende Bewegung. Diese neue Erweckung und Erhebung eines ernsten christlichen Lebens, sie war wie ein Siegel des in der christlichen Kirche waltenden Geistes, daß die römische Kirche bei all ihren Irrthümern und Mißbräuchen, bei all ihrer Abschließung gegen die Anmahnungen zu derjenigen Erneuerung, die der Protestantismus ihr zumuthete, gleichwohl nicht aufgehört hat, eine Kirche Christi zu sein. Wo ist gleichzeitig auf protestantischem Gebiet eine höhere Glaubensinnigkeit anzutreffen, als wir sie bei einer Theresia a Jesu oder einem Johannes a cruce finden? Es wird sicherlich seinen Grund haben, was Tersteegen in der Vorrede zu seinen Lebensbeschreibungen heiliger Seelen von ihnen und andern gottgeheiligten Gliedern der römischen Kirche bemerkt. „Man wird sagen, schreibt Tersteegen, so mancherlei Ceremonien, Menschensatzungen und selbsterwählte Gottesdienste, worin sich solche Personen geübt, sind doch keineswegs zu entschuldigen oder gut zu heißen. Ich antworte: es sei ferne von mir,

etwas gutzuheißen, was Gott nicht selbst gutgeheißen hat; da sie aber Gott entschuldigt und sie nichts desto weniger so herzlich geliebt und solch eine innige Gemeinschaft mit ihnen gehabt, warum sollen wir nicht ein Gleiches thun und alle Welt auffordern, mit Paulo zu rufen: wer will diese Auserwählten Gottes beschuldigen? Gott ist hier, der gerecht macht, wer will verdammen?" Wir werden das Recht dieser Bemerkung Tersteegen's schwerlich verkennen wollen. Das Walten des Geistes Christi läßt sich nicht in menschliche Maße und Formen fangen und bannen; aber auch nicht durch dieselben hindern, wo nur die Grundbedingungen seines Waltens gegeben sind. Auch ein Hofmann bemerkt: In Folge der Bewegung, welche von Luther anhob, ist „das christliche Leben zu neuer Macht auch in dem Theil der abendländischen Christenheit gelangt, welcher dem ungeachtet römisch blieb, ja es erst recht wurde: und wofür sonst sollten wir diese Erneuerung halten, als für eine Bethätigung Christi und seines Geistes?" (Streit der Kirchen, Meklenburger Kirchenblatt I. Jahrgang 1845.) Daß aber auch in der Gegenwart ein tieferes innigeres Glaubensleben in der katholischen Kirche nicht ganz erstorben ist, zeigt z. B. das Lebensbild der Margaretha Verflassen. Aber wir haben uns nicht blos auf einzelne Gestalten der römischen Kirche zu berufen. Die römische Kirche hat das Bekenntniß zu Christus bewahrt. Davon hat sie niemals gelassen. Sie

hat damit die Grundlage alles christlichen Glaubens behalten. Die falschen Mittler, die sie sich geschaffen, haben den wahren und einigen Mittler zwar zurückgedrängt, aber nicht beseitigt. Das Zeugniß von Christus ist auch in ihr noch da. Und insoweit ist auch das Evangelium noch da. Denn das Evangelium ist die Botschaft von Christus. Man muß sagen: die katholische Kirche hat das Evangelium nicht in seiner reinen Gestalt. Aber man kann nicht sagen: sie hat das Evangelium, die seligmachende Botschaft von Christus, überhaupt nicht. Hätte sie dieselbe nicht, so würde sie aufgehört haben, eine christliche Kirche zu sein. Die Sakramente werden auch in ihr noch verwaltet; zwar unter menschlicher Zuthat und willkürlicher Abänderung; aber nicht die Alterirung des stiftungsmäßigen Vollzugs, sondern erst die Aufhebung desselben würde auch die objective Wirksamkeit der Sakramente aufheben. Also wirkt der Geist Christi auch in der römischen Kirche; denn er wirkt, wo die Gnadenmittel sind. Wo die Gnadenmittel sind, da ist die Kirche. Wollten wir anders lehren, so vermöchten wir die lutherische Lehre nicht mehr festzuhalten, daß Christen auch in der römischen Kirche, obschon durch kräftige Irrthümer gefährdet, dennoch selig werden können. Auch in der römischen Kirche ist also Christus gegenwärtig und wird in ihr fortgepflanzt. Dies wird auch innerhalb der protestantischen Kirche anerkannt. Selbst Richard

Rothe äußert: „der Katholicismus ist zwar ein grundverkehrtes Christenthum, über er überliefert gleichwohl den wirklichen Christus fort (Stille Stunden S. 247), wobei wir nur zu berichtigen haben, daß wenn der Katholicismus ein von Grund aus verkehrtes Christenthum wäre, man von ihm nicht sagen könnte, daß er die Grundlage alles christlichens Glaubens, das Bekenntniß zu Christo, bewahre und mit fort überliefere: die Verkehrtheit liegt nicht im Grunde, sondern in dem, was auf diesen Grund gebaut ist. Auch Kahnis erinnert, daß es irrig sei, wenn der Protestantismus Evangelium und Kirche sich ausschließlich zuschreibe. „Auch die von Wolken verhüllte Sonne ist Sonne." Mit Recht sagt Köstlin (das Wesen der Kirche, 2. A. 1872 S. 23) von der katholischen Kirche: „ein inniges Vertrauen auf den Gott der Liebe und auf den Erlöser Christus und eine innige Hingabe an das Eine himmlische Haupt sehen wir ja doch auch in ihrer Mitte noch fortleben: nicht etwa vermöge jenes äußern Organismus und Mechanismus, nicht vermöge der menschlichen Machtgebote oder hierarchischen Politik, wohl aber durch das Walten des göttlichen Geistes, der das evangelische Wort auch unter dem Joch nnd Schutt schlechter Satzungen noch Frucht tragen läßt und noch ganz andere Organe als diejenigen, welche jener Organismus ihm darbieten möchte, sich für sein bestes Wirken zu erwählen weiß." Wir haben dabei nur hinzuzufügen, daß jener hierarchi-

sche Organismus nicht bloß den Irrthum, sondern auch die christliche Ueberlieferung bewahren hilft, die Bewahrung derselben also nicht bloß trotz jener hierarchischen Organisation, sondern durch dieselbe geschieht. Gewiß kann von der römischen Kirche nicht gesagt werden, daß sie das Evangelium schlechtweg und in jedem Sinne habe. Sie hat es nicht im Sinn des angeeigneten Evangeliums, im Sinn des schriftmäßig verstandenen Heilsweg, als die Botschaft von der freien, allein durch den Glauben zu ergreifenden Gnade Gottes in Christo, aber sie hat es substanziell als die Botschaft von Christo, dem Sohne Gottes, der das Werk der Versöhnung und Erlösung vollbracht hat. Diesen einigen Grund des Heils hat die römische Kirche durch alle Zeitalter hindurch bewahrt, und das mit einer nie wankenden Festigkeit, wie sie dem Protestantismus keineswegs in gleichem Maße nachgerühmt werden kann. Mit Recht sagt darum Martensen, daß die römische Kirche dem unerschütterlichen Felsen (Petro) verglichen werden kann, welcher mitten in dem unruhigen Wogen und Wallen der Freiheitsbestrebungen festgestanden hat (Christliche Ethik 1 Th. S. 52.)

Die römische Kirche ist bei allen Irrthümern doch von der Grundlage des christlichen Glaubens nicht gewichen. Dies sollte man auch in der Polemik gegen dieselbe niemals außer Acht setzen. „Ich habe, sagt Hase in seinem Handbuch der protestantischen Polemik, die ka-

tholische Kirche angegriffen mit Ehrfurcht, weil sie doch auch eine christliche Kirche ist. Ich habe diese Polemik nicht geschrieben wie ein Advokat — sondern als ein Theologe, der überall gerne anerkennt, was von Christo kommt und zu ihm führt". In solchem Sinne sollte auch sonst verfahren werden. Es gibt eine cynische Lust, die Schäden der römischen Kirche aufzudecken, von der Thiersch nicht mit Unrecht bemerkt, daß sie an die Sünde Ham's erinnert. Die römische Kirche bleibt die Mutterkirche des Protestantismus. Auch Leopold Ranke bemerkt, daß die deutsche Reformation durchaus auf dem Grund des lateinischen Christenthums stehen geblieben ist und nur eine Reinigung dieses Grundes vorgenommen hat. Dieses Verhältnißes sich immer bewußt zu bleiben, muß um so wichtiger sein, je mehr gerade gegen diesen gemeinsamen Grund die auflösenden Mächte der Gegenwart sich kehren. „Der Unglaube unsrer Tage fühlt es, daß Rom trotz aller seiner Irrthümer und seines Aberglaubens doch zugleich noch ein mächtiges Bollwerk für den christlichen Glauben ist. Da ist noch eine breite Grundlage, welche die evangelische Kirche mit der römischen gemeinsam hat." (Evangel. Kirchenzeitung, Vorwort 1870). Leider erweist sich der Unglaube in diesem Betracht zuweilen einsichtsvoller, als schriftgläubige protestantische Erkenntniß.

Leicht ersichtlich ist auch, welche Consequenz

sich aus Vorstehendem für das kirchenpolitische Verfahren des Staates gegenüber der römischen Kirche ergibt. Die eigenste Bedeutung, welche die römische Kirche für das gesammte religiöse und damit auch für das politische nnd Culturleben der abendländischen Völker hat, bringt es mit sich, daß sie nur in schonender Weise bekämpft werden darf. Es ist gegen das Interesse der Staaten und der menschlichen Gesellschaft, ein Princip zu schädigen oder beseitigen zu wollen, das zur Zeit für den ganzen Bestand der christlichen Völker unentbehrlich ist. In der That, wenu es gelänge, worauf viele Bestrebungen der Gegenwart abzielen, wenn die römische Kirche um den festen Halt, den sie in den Massen hat gebracht wäre, wenn die Massen des katholischen Volkes ihren religiösen Glauben, der ihnen mit dunklem Aberglauben unlösbar verwachsen ist, wie ein lästiges Joch von sich abschüttelu würden, was hätten diejenigen, die damit das Ziel ihrer Bestrebungen erreicht hätten, nun ihrerseits den Gemüthern zu bieten? Was an die leergewordene Stelle zu setzen? Womit dem religiös entleerten Bewußtsein wieder einen Inhalt und eine Erfüllung zu geben? Protestantisch hätte man sie am wenigsteu dadurch gemacht, daß man sie um das beraubt, was die Grundlage auch des Protestantismus bildet. Die bloße Vernunftreligion aber kann wohl die Religion einzelner Gebildeter, niemals aber die Religion der Massen werden, abgese-

hen von der ihr an sich selbst anhaftenden Unvernunft, die sie zum Widerspiel einer wahrhaft vernünftigen Religion macht und geschichtlich sich immer auch darin zu erkennen gegeben hat, daß dieselbe zwar kräftig zum Negiren und Destruiren, aber gleich anderen unächten Geburten impotent zum Bauen sich erwiesen hat. Wir werden vielmehr eine weise Pädagogik darin zu erkennen haben, daß die römische Kirche bis auf diesen Tag unter göttlicher Geduld geblieben ist. Der Staat seinerseits hat die Pflicht, Uebergriffe in sein Gebiet energisch zurückzuweisen, aber er darf sich nicht dazu fortreißen lassen, die römische Kirche in einer radikalen Weise zu bekämpfen. Letzteres ist die ausgesprochene Forderung einer politischen Partei, ihr Vollzug könnte nur von den destruirendsten Folgen begleitet sein. Man sieht übrigens zugleich aus dieser Forderung, in der mit dem politischen zugleich ein religiöser Gegensatz sich ausspricht, daß die Trennung des religiösen und des politischen Gebiets in der Weise, in der sie bis vor Kurzem begehrt worden ist, als eine pure Abstraktion betrachtet werden muß, über welche die thatsächlich sich in's Werk setzenden Bestrebungen im concreten Falle immer wieder hinausgehen.

Hat die römische Kirche den bleibenden Grund, den Anfang, zu bewahren, so erscheint dagegen der P r o t e s t a n t i s m u s als Durchgangsmoment. Beide Kirchengemeinschaften sind nicht

der Snbstanz nach von einander verschieden; substanziell sind sie eins und dasselbe. Der Protestantismus ist der Katholicismus selber, aber der angeeignete, der Subjekt und Personleben gewordene Katholicismus. Aber dies ist die Aufgabe des Protestantismus, jenes nur substanzielle Sein, indem er es frei sich aneignet und durchdringt, einer höheren Zukunft entgegenzuführen.

Wenn hiebei von dem Gegensatz von lutherisch und reformirt abgesehen wird, so wird er damit nicht als nicht vorhanden oder für bedeutungslos erklärt. Es besteht ein tiefgreifender principieller Gegensatz zwischen lutherisch und reformirt, der auch von Seiten solcher, die denselben in der einseitigsten Weise urgiren und spannen, in der Regel doch nicht in seiner ganzen umfassenden Bedeutung erkannt wird; er besteht nicht bloß in einzelnen Lehrdifferenzen, sondern in einer verschiedenartigen Bestimmtheit des religiösen Bewußtseins selber. Betrachten wir uns die geographischen Lagerungsverhältniße des reformirten Bekenntnisses, so werden wir im Allgemeinen finden, daß seine Verbreitung auf dem Grenzgebiet der romanischen und der germanischen Volksart liegt. Es wird nicht unrichtig gewesen sein, wenn man darauf hingewiesen hat, daß, soweit Burgunder und Gothen gesessen und ihr altgermanisches Blut vererbt haben, „ein mächtigerer Zug zur evangelischen Wahrheit sich fand“, „als bei den rein gallischen Stammgenos-

sen," und wenn dabei an die Waldenser und Albigenser in Südfrankreich und an das altburgundische Genf und Waadtland erinnert worden ist. (Zeitschr. für Protest. und Kirche, April 1872: „Kirche und Patriotismus" S. 211.) Dort liegt das Heimathland der reformirten Kirche. Die reformirte Anschauung ist kein Gewächs des deutschen Geistes; auf deutsches Gebiet übertragen, ist sie bereits nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt; ihr mütterlicher Boden ist das Romanenthum. Aber dieses auch wieder nicht in jedem Sinne. Ihre eigentliche Heimath ist das Grenzgebiet des romanischen Geistes gegen den germanischen. Sie ist die Reaktion einer tieferen, von der specifisch romanischen Art abgewandten Lebensströmung gegen die Fesseln des Romanismus; das religiöse Bewußtsein der romanischen Race geräth damit in einen Zwiespalt gegen sich selbst; es liegt mit sich selbst in Widerstreit und strebt über sich selber hinaus; es unternimmt den Kampf gegen das römische Princip, durch welches doch sein eigenstes Wesen selber constituirt ist. Es gelingt ihm, dasselbe zu überwinden; es befreit sich von demselben noch radikaler, als diese Befreiung auf germanischem Gebiet vollzogen ward. Aber diese Befreiung ist keine wahrhaft geistige und innerliche. Indem es dasselbe besiegt, bleibt es gleichwohl von demselben ergriffen und festgehalten. In der reformirten Anschauung ist nur das alte römische Princip, der Feind der Freiheit, die Bestimmung

von oben herab, selbst wieder da, nur nach innen gewandt, nur vergeistigt, nur sublimirt; daher der Determinismus, der die ursprünglich bestimmende Gewalt der reformirten Religiösität bildet, und das mechanisch Äußerliche, was derselben vielfach anhaftet. In der organischen Einheit von oben und unten, dem theanthropischen Centrum, in welchem göttliche Providenz und creatürliche Freiheit, ursprüngliches Bestimmtsein und freies Sichselbstbestimmen coincidiren, hier hat allein der germanische Geist seinen Standort zu nehmen vermocht. Hier allein ist es möglich geworden, den Bann des römischen Princips wahrhaft zu brechen; hier also erst haben wir den wahrhaft realisirten Protestantismus. In dieser Richtung scheint uns das Verhältniß von lutherisch und reformirt begriffen werden zu müssen. Nicht die Trennung des Göttlichen und Menschlichen, wie man gewöhnlich sagt, nicht die Läugnung der Werkzeuglichkeit der Gnadenmittel, wie Stahl will, drückt das letzte Wesen der reformirten Anschauung aus; damit sind vielmehr nur sekundäre, mitfolgende, bedingte Momente ausgesprochen, die sich selbst erst wieder aus jenem obersten Princip, dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, der Anschauung von dem unbedingten Walten der absoluten Causalität Gottes, ableiten. Die Prädestinationslehre ist nur die oberste Erscheinung dieses Princips. Man soll also den Reformirten nicht meinen Glaubensschwäche vorwerfen zu

müssen, nicht Mangel an Unterwerfung unter Gottes Wort, wenn sie in manches, was uns schlechthin für Wahrheit gilt, sich nicht zu finden vermögen. Sie sind weit unterworfener als wir Lutheraner; der Lutheraner hat eine weit freiere Stellung zum Schriftwort als die Reformirten; die differenten Anschauungen der letzteren sind vielmehr die innere Nothwendigkeit ihrer Natur selber. Diese Auffassung ist jedoch selbstverständlich eine total andere, als die, welche reformirt und lutherisch nur als einen nationalen Gegensatz darstellen will. Der Gegensatz ist gerade ein tief principieller, aber der Träger desselben ist eine Verschiedenheit der Volksart. Schelling hat von dem Gegensatz von lutherisch und reformirt überhaupt abgesehen. Denn beide Kirchengemeinschaften stehen doch wieder auf einem gemeinsamen Boden gegenüber der römischen Kirche; von diesem Gemeinsamen ausschließlich ist bei Schelling die Rede.

Wenn wir nun speciell in Bezug auf das Lutherthum uns fragen, ob dasselbe nicht eine Degradation erleide, indem es als Durchgang zu einer höheren Entwicklung gedacht wird, so werden wir vor allem eines in's Auge zu fassen haben. Wir schreiben der lutherischen Lehre ewige Wahrheit zu. Und sicher mit Recht. Wir thun das aber doch nicht in jedem Sinn; und insofern bedarf der lutherische Spruch: Gottes Wort und Luther's Lehr vergehen nun und nimmermehr, doch erst seiner näheren Bestimmung.

Wir müssen unterscheiden zwischen der geoffenbarten Wahrheit an sich selbst und ihr als der erkannten und angeeigneten Wahrheit. Jene ist die absolute Wahrheit. Die Aneignung derselben unterliegt dem Gesetz menschlicher Entwicklung, sie ist nicht auch wieder absolut, sie ist menschlich, endlich, beschränkt. Das lutherische Bekenntniß aber ist nicht mehr die an sich seiende Wahrheit, sondern die bereits angeeignete Wahrheit, und in diesem Sinn ist sie nicht eins mit der absoluten Wahrheit selbst. Insofern also muß das lutherische Bekenntniß entwicklungsfähig und entwicklungsbedürftig sein.

Franz Baader, der Katholik, hat in energischer Weise die Nothwendigkeit der Fortbildung des religiösen Erkennens betont. „Die Offenbarung, sagt er, als Gabe an das Erkenntnißvermögen ist zugleich die Aufgabe für uns, diesen Samen der Erkenntniß zum Wachsthum zu bringen. Es ist nicht eine Neuerung, wenn ein Baum, ein Mensch oder eine Doktrin fortwächst in der Zeit, und die Hemmung dieses Wachsthums ist nicht eine Bewahrung jener, sondern eine Verwahrlosung derselben.“ Auch hier ist die rechte Mitte jene, „welche sowohl der Vergangenheit (der bereits erworbenen Erkenntniß) als der Zukunft ihr Recht widerfahren läßt und, sich in der evolutionären oder aufsteigenden Bewegung haltend, sowohl des retrograden (versteinernden) als des revolutionären, auflösenden und verflüchtigenden Strebens Meister bleibt. Im Erkennen

wie im socialen Thun ist es ein und dasselbe Princip, das uns sowohl vom Servilismus als vom Liberalismus*) frei macht, nämlich das Princip der von diesen beiden freien und gegen selbe schirmenden Evolution." Wir werden in diesen Ausführungen Baaders einen richtigen Grundsatz ausgesprochen finden, der für alles religiöse Erkennen gilt, und den wir auch auf die religiöse Erkenntniß anwenden werden, die in unserm lutherischen Bekenntniß niedergelegt ist. Gerade weil dasselbe uns unser kirchlicher Wahrheitsbesitz bleiben soll, darum bedarf es der Fortbildung, aber einer Fortbildung im Sinn der Evolution, die nicht anders geschieht als durch den Rückgang und die Vertiefung in seine eignen Grundlagen und Voraussetzungen.

In Deutschland ist denn wohl auch kein namhafter lutherischer Theologe zu finden, der nicht in irgendwelchem Sinne die Möglichkeit und die Nothwendigkeit einer Fortentwicklung des lutherischen Bekenntnisses zugäbe. Gerade von solcher Seite, von der man in der schärfsten Weise das Abgeschlossene, das menschlicher Entwicklung Entrückte des symbolischen Lehrbegriffs betont hat, hat man sich bald genöthigt gesehen,

*) Es versteht sich von selbst, daß hier an einen falschen und entarteten Liberalismus gedacht ist. Der Liberalismus in seiner Wahrheit ist eins mit dem wahren Conservatismus und das allein wahrhaft Conservative selbst. Die Wahrheit beider ist die von Baader gezeichnete Evolution.

mit gleicher Entschiedenheit für die Fortbildung der Symbole einzutreten. Im Allgemeinen ist es wohl auch nicht schwer, die Richtung zu erkennen, in der die Fortentwicklung voraussichtlich geschehen wird. Die alte Kirche hatte das Fundament festzustellen, die nie wieder zu verlassende Grundlage alles christlichen Glaubens. Die Reformation hat auf diesem Grunde weitergebaut, indem sie den Heilsweg in's Licht gesetzt hat. Jesus Christus ist Gottes Sohn: das war das Zeugniß des Apostels Petrus. Der Inhalt dieses Zeugnißes ist der alten Kirche unter schweren Kämpfen zur festen Glaubenserkenntniß geworden. Dies war das Ergebniß der alten Kirche; in den übrigen ökumenischen Lehrfestsetzungen der alten Kirche hat es sich um die Ausführung dieses Ergebnißes gehandelt. Die römische Kirche hat dies Bekenntniß, wie viel Schutt sie auch auf diesen Grund gebaut hat, festgehalten und auf die späteren Zeiten überliefert. Die Reformation hat das andere Bekenntniß hinzugefügt: durch den Glauben an Christus allein werden wir gerecht. Es ist die Lehre des Paulus, die damit der christlichen Kirche zum Verständniß gekommen ist. Man kann aber unmöglich glauben, daß damit die Entwicklung christlicher Heilserkenntniß abgeschlossen sei; es ist noch nicht ein geschlossenes Gauzes, was hiemit sich gebildet hat; der Kreislauf kirchlicher Glaubensbewegungen ist damit noch nicht vollendet. Was ist das Dritte, was nach dieser Zweiheit uoch erübrigt, und

was durch dieselbe nothwendig gefordert ist? Dieses Dritte kann nur in der Idee der Kirche zu suchen sein. Das reformatorische Bekenntniß ist die Fortführung des altkirchlichen Bekenntnißes, indem es die Aneignung desselben ist; es ist der angeeignete Christus. Aber diese Aneignung ist nur die an das Subjekt. Daher die subjektive Richt-ung des Protestantismus. Diese Richtung prägt sich sogleich auch im lutherischen Katechismus aus. Was ist das in Christo bereitete Heil für mich, für uns? Was habe ich, was haben wir daran? Das ist die Frage, die immer wiederkehrt. Es handelt sich immer um die lebendige Zueig-nung an den Einzelnen. Gewiß, das ist ein hoher Vorzug; es ist der Vorzug des Protestan-tismus selber. Was im römischen Kirchenwesen starre Substanz, das ist hier Subjekt, lebendiges Personleben. Aber dieser Vorzug trägt zugleich einen Zug von Einseitigkeit an sich, wie wir überall finden, daß, was den Vorzug, die Stärke, die ἀκμή einer geistigen Richtung bildet, zugleich die Grenze ihres Wesens ausmacht. Das in Christo bereitete Heil fordert eine an sich seiende Darstellung und Realisirung, nicht bloß eine solche im Subjekt. Nicht in gleichem Maße kommt diese andere Wahrheit im Protestantismus zu ihrem Rechte. Nicht mit Unrecht hat man her-vorgehoben, daß dieser Mangel schon in der lu-therischen Auslegung der zweiten Bitte des Va-terunsers hervortrete. Hier liegt eine Einseitigkeit, die nothwendig ihre Ergänzung erfordert. Die

Ausgleichung der Gegensätze aber kann nur in der Idee der Kirche liegen. Die Idee der Kirche in's Licht zu setzen und an sich selbst zur Darstellung zu bringen, das wird die Aufgabe der Kirche die Zukunft sein. Der Protestantismus in seiner geschichtlich vorliegenden Gestaltung ist dafür der nothwendige Durchgang. Erst muß das Heilsleben dem einzelnen Subjekt angeeignet sein, dann erst kann es auch als Gemeinde des Heils sich darstellen. Zwar das Streben nach Bildung eines objektiven Kirchenthums hat die lutherische Kirche von Anfang gehabt. Die wesentlichen Elemente dazu hat sie in der Lehre von der objektiven Wirksamkeit der Gnadenmittel bewahrt. Damit war sie vor dem völligen und ausschließlichen Subjektivismus gerettet. Daran mußte sie sich, nachdem die falschen Stützen der römischen Hierarchie gefallen waren, mit allen Kräften anklammern, um nicht den objektiven Halt überhaupt zu verlieren. Die heftigen Kämpfe, welche gerade über des objektive Wirken der Gnadenmittel geführt wurden, waren in der Natur der Sache begründet; und es war begreiflich, daß nun auf der andern Seite diese Lehre selbst wieder in einer Weise auf die Spitze getrieben wurde, daß ihr gegenüber die reformirte Anschauung in einem relativen Rechte blieb. Aber gerade in dieser Richtung offenbart sich gleichwohl der gesunde Sinn der lutherischen Kirche. In der Lehre von Wort und Sakrament und deren objektiver Wirksamkeit hat sie das Fundament

aller Kirchenbildung, den im Gnadenmittel objektiv gegenwärtigen Christus, bewahrt. Doch nur das Fundament hat sie gerettet. Der Ausbau der Kirche auf diesem Fundament, das ist noch bis heute eine Aufgabe der Zukunft geblieben.

Es hält nicht sonderlich schwer, das Incongruente nachzuweisen, das gerade der Kirchenbegriff des lutherischen Bekenntnißes an sich hat.

Die Kirche ist nach der Augsburger Confession congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte sacramenta administrantur. Es ist nicht ganz klar, wie sich die beiden Hälften dieser Bestimmung zu einander verhalten. Die Kirche ist die Gemeinde der Heiligen. Das gibt uns den Begriff der unsichtbaren Kirche. Sie ist aber die Gemeinde der Heiligen, in welcher das Evangelium recht gelehrt und die Sakramente recht verwaltet werden. Das gibt den Begriff der sichtbaren Kirche. Dieser gibt das Prädikat zu dem ersteren Begriff. Die unsichtbare Kirche ist — sichtbar. Die Kirche ist ihrem Wesen nach unsichtbar, aber sie ist die Kirche, die ihrem Wesen nach sichtbar ist. Beide Bestimmungen verhalten sich zu einander keineswegs wie Wesen und Erscheinung. Das Wesen bleibt, auch wenn die Erscheinung verschwindet. Aber die Kirche bleibt nicht ohne Wort und Sakrament. Wort und Sakrament hinweggenommen, ist die Kirche selbst nicht mehr. Es ist der Gegensatz, der im Wesen des Lutherthums selber liegt, der in dieser Erklärung sich

ausspricht. Der lutherische Protestantismus ist die Richtung auf Innerlichkeit, auf freie Aneignung des Glaubensinhalts an das Subjekt; aber er ist zugleich die Richtung auf kirchliche Objektivität, er ist das Festhalten an dem realen Wirken der Gnadenmittel. Beide Richtungen sind in dieser Definition der Augustana zum Ausdruck gekommen; diese Definition ist die treffendste Charakteristik, die der lutherische Protestantismus von sich selber gegeben hat. Das ist der hohe Vorzug der lutherischen Kirche, daß sie die Einheit dieser beiden Richtungen ist. Aber diese Einheit ist noch keine völlige, sie ist noch nicht das Verhältniß einer völligen Durchdringung. Es sind unausgeglichene Gegensätze, die den lutherischen Kirchenbegriff constituiren; daher ist derselbe eine fruchtbare Quelle endloser Streitigkeiten geworden, von Streitigkeiten, die zum großen Theil darauf beruhen, daß bald mehr die eine, bald mehr die andere Seite dieses Kirchenbegriffs hervorgekehrt wird. Niemand aber hat die Contradiktion, die in diesem Begriff als solchem liegt, wahrhaft aufzulösen vermocht. Es muß ein höherer Entwicklungsansatz gewonnen werden, in welchem beide Seiten nicht mehr wie heterogene Elemente verbunden sind, sondern in einem Verhältniß völliger Ineinsbildung stehen; dann erst können diese Kämpfe einen befriedigenden Abschluß finden.

Hiezu kommt aber noch ein Anderes. Nicht bloß in sich selbst enthält der lutherische Kir-

chenbegriff eine Contradiktion; indem wir ihn vollziehen, indem wir ihn an der Wirklichkeit erproben, versetzt er uns in neue Schwierigkeiten. Die Kirche ist die Gemeinde der Heiligen. Aber wer gehört denn zu dieser Gemeinde? Doch nicht bloß Gläubige innerhalb der Kirche der reinen Lehre. Ausdrücklich wird ja gelehrt, daß die unsichtbare Kirche über die lutherische Kirche hinaus sich erstrecke. Wie manche aufrichtig fromme gottgeheiligte Menschen sind z. B. in der römischen Kirche zu finden. Auch sie gehören zur ecclesia sanctorum. Aber paßt denn nun auf sie die zweite Hälfte dieser Bestimmung? Gehören sie dann auch zu der Gemeinschaft, in welcher das Evangelium recht gelehrt und und die Sakramente recht verwaltet werden? Sie sind ja gerade Glieder einer Gemeinschaft, in welcher das Gegentheil geschieht. Gleichwohl werden wir über diese Bestimmung vorerst nicht hinauskommen. Der Widerspruch, den wir damit namhaft gemacht haben, ist der Widerspuch des faktischen Zustandes der Kirche selber. Völlig zutreffend könnte diese Bestimmung erst sein, wenn die Kirche der reinen Lehre und die christliche Kirche überhaupt nicht mehr verschiedene Begriffe sein würden, sondern thatsächlich eins und dasselbe geworden wären. Vorerst aber bleibt der Widerspruch bestehen, daß die Kirche die Gemeinde der Gläubigen ist, daß sie dies aber in gewißem Sinn doch wieder nicht ist, sondern nur in dem Maße es ist als in ihr das Evan-

gelium recht gelehrt und und die Sakramente recht verwaltet werden. Dieser Widerspruch ist der getreue Ausdruck des thatsächlichen Sachverhalts und ist ein nothwendiger Bestandtheil unsers Bekenntnißes. Aber er bleibt ein Widerspruch. Er weist uns auf einen künftigen Zustand der Kirche, in dem er seine Lösung finden wird. Wenn die getrennten Kirchen geeinigt sind, wenn der Protestantismus seine Mission an den andern Kirchengemeinschaften erfüllt hat und die Kirche als solche die Kirche der rechten Lehre geworden sein wird, dann steht der lutherische Kirchenbegriff in Congruenz mit der Wirklichkeit. Insofern ist der lutherische Kirchenbegriff eine Weissagung, die nur darum der Wirklichkeit widerspricht, weil sie noch nicht erfüllt ist.

Wir sehen uns also durch den lutherischen Kirchenbegriff auf eine künftige Gestaltung der Kirche hingewiesen, in welcher derselbe erst seine volle Verwirklichung finden wird, so aber, daß er damit zugleich seine eigne Vollendung erhalten und das Incongruente, Dualistische, das ihm anhaftet, seine Lösung finden muß.

Nicht auf dem Weg der bloßen Theorie könnte diese Fortbildung des protestantischen Kirchenbegriffs geschehen, sondern nur auf dem Weg eines neuen Erlebens und Erfahrens dessen, was das Wesen der Kirche sei. Es könnte aber nicht ausbleiben, daß auch andere Lehren damit in ein neues Licht gesetzt würden. Wir denken dabei nicht bloß an nebensächliche und sekundäre

Lehren, sondern an das Centraldogma der lutherischen Kirche selbst. In diesem Betracht verdient die Thatsache ernste Beachtung daß wir immer noch vor dem unausgeglichenen Gegensatz zwischen Paulus und Jakobus stehen. Man hat sich's in dem Bemühen, beide mit einander in Einklang zu setzen, zu leicht gemacht. Man bringt einen schon fertigen Lehrbegriff mit, in diesen muß sich die Anschauung des Jakobus einfügen. Wir können Kahnis nur zustimmen, wenn er findet, daß alle Versuche, einen Ausgleich zwischen den Lehren beider Apostel herzustellen, vergeblich gewesen seien. Insofern wird unter allem, was über dies Verhältniß gesagt worden ist, als das am ehesten Befriedigende immer noch die Ansicht der alten lutherischen Dogmatik betrachtet werden können, welche den Brief des Jakobus zu einer Schrift von nur deuterokanonischem Werth degradirt. Es ist damit wenigstens das offene Geständniß ausgesprochen, daß wir nicht im Stande sind, beide Lehren mit einander in Einklang zu setzen, daß man hinsichtlich der Lehre von der Rechtfertigung die Schriften Pauli als entscheidende Norm betrachten müsse, daß aber daneben in der Schrift noch eine andere Anschauung sich findet, deren Verhältniß zu der Lehre Pauli wir uns nicht völlig deutlich zu machen vermögen. Allein diese Degradirung des Briefes Jakobi ist doch nur ein Nothbehelf, ein aus Noth verübter Gewaltstreich an dem kirchlich überlieferten Kanon. Die lutherische Dogmatik hat sich

dadurch in entschiedenen Widerspruch mit derjenigen Würdigung gesetzt, welche dieser Brief in der alten Kirche erfahren hat, ohne dafür einen andern Grund zu haben, als daß es ihr unmöglich war, seinen Inhalt mit den Schriften des Paulus in Harmonie zu wissen. Wir wollen dem Urtheil Luther's über den Brief Jakobi nicht das Urtheil Oetinger's gegenüberstellen, der den Apostel Jakobus für den tiefsinnigsten aller Apostel erklärt und meint, Jakobus habe die Offenbarung nach dem tiefen Urstoff seiner Natur empfangen. Wir bleiben lediglich bei der Thatsache stehen, daß für unser Bewußtsein Paulus und Jakobus in einem nicht ausgeglichenen Gegensatz sich befinden. Gewissermaßen werden wir das für ein Glück ansehen; wir mögen eine providentielle Fügung darin erkennen. Niemals würde die Rechtfertigung aus Gnade allein in paulinischer Klarheit zum Verständniß gekommen sein, wenn man nicht ausschließlich an die Lehrnorm des Paulus mit Beseitesetzung von Jakobus sich gehalten hätte. Allein dies ändert nichts an der Thatsache, daß auch Jakobus einen Theil des Kanons, also mindestens einen ächten Ausdruck des ursprünglichen christlichen Bewußtseins bildet; und wir werden hinzufügen, daß wohl auch sonst manches in der Schrift sich findet, was der Lehre des Paulus in ähnlicher Weise sich entgegenstellt wie der Brief Jakobi. Wir werden sagen: Dieser Gegensatz fordert eine höhere Stufe der Erkenntniß, auf der er

seine Einheit finden wird, die aber über die dermalige Entwicklung der Kirche, über das jetzt ihr verliehene Maß von Glaubenserfahrung hinausliegt. Ist dies richtig, dann werden wir die Vermittlungsversuche zwischen Petrus und Jakobus unter einen ähnlichen Gesichtspunkt stellen, wie die Unionsversuche zwischen Protestantismus und Katholicismus. Nicht durch ein äußerliches Paktiren, sondern nur durch ein neues Princip kann die Lösung gewonnen werden, nicht so freilich, als würden die Gegensätze in einer dritten Lehre sich neutralisiren, aber so, daß die lutherische Anschauung in sich selber eine Vollendung empfängt, in Folge deren der in Jakobus ausgesprochene Gegensatz nicht mehr außerhalb derselben steht. Vielleicht aber ist schon bei Johannes, dem bis jetzt am wenigsten zu seinem Recht gekommenen unter den drei großen Aposteln ein Lehrbegriff niedergelegt, der diese Vollendung in sich birgt.

Die alte lutherische Dogmatik fand, daß der Brief Jakobi mit der ihr erfahrungsmäßig feststehenden Rechtfertigunslehre und mit der Rechtfertigungslehre des Paulus in Widerstreit stehe. Also, schloß sie, kann der Brief Jakobi nur deuterokanonischen Werth haben. Man kann aber in gerade entgegengesetzter Richtung argumentiren. Wir legen die Thatsache zu Grunde, daß dieser Brief dem Kanon angehört. Wir berufen uns dafür auf das Zeugniß der alten Kirche; und nicht das allein; dieser Brief zeigt uns eine

Kraft und Ursprünglichkeit christlicher Gedanken, die uns die Gewähr gibt, daß er aus der apostolischen Zeit herrührt; oder wer sollte der wunderbare Mann gewesen sein, der in nachapostolischer Zeit eine solche Schrift verfaßt hätte? Gehört er aber mit Recht dem Kanon an, dann muß er auch in Einklang mit Paulus stehen. Ist eine solche Einheit da, so wird sie der Kirche auch zum Bewußtsein kommen müssen. Ist dies bis jetzt nicht geschehen, so wird es der Zukunft vorbehalten sein.

Wir werden nicht annehmen, daß der Brief Jakobi eine Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre enthalte, was sich doch wohl auch mit act. 21, 25 und Gal. 2, 9 schwerlich vereinigen ließe. Derselbe wird vielmehr vor die große geschichtliche Evolution zu setzen sein, die mit Paulus in der christlichen Kirche eintrat. Dafür sprechen nicht nur äußere Verhältniße, die in diesem Brief uns zur Anschauung kommen; es entspricht dem auch der ganze Charakter des Briefes selber. Er hat nicht das Auseinandergesetzte der paulinischen Denkweise. Aber er hat eine eigenthümliche Großartigkeit, insbesondere eine substanzielle Gedrungenheit, durch die er sich der ältesten nach petrinischen Entwicklungsstufe der apostolischen Kirche angehörig erweist. Jene reiche Substanzialität tritt mit Paulus in eine Schiedlichkeit, in einen Scheidungsproceß ein, sie wird verinnerlicht, durchdrungen, angeeignet. Das ist der große Fortschritt, der mit Paulus

geschieht. Paulus steht höher als Petrus und Jakobus. Aber in jener compakten Einheit, die auf der ersten Entwicklungsstufe sich uns darstellt, sind noch Gegensätze in einander verschlungen, die mit der durch Paulus geschehenen Evolution des Wesens des Christenthums noch nicht völlig exponirt nnd erschöpft sind. Es bleibt ein Etwas zurück, das in der mit Paulus gegebenen Explikation noch nicht vollständig aufgeht. Erst eine spätere Entwicklung kann den Ausgleich bringen.

Es wäre ein schwerer Mißverstand, wenn man um deßwillen sagen wollte: also wird einmal eine Zeit kommen, wo die lutherische Rechtfertigunslehre wird aufgegeben werden müssen. Sie wird niemals aufgegeben werden können, sie ist ein nie wieder zu beseitigender Glaubensbesitz der christlichen Kirche und steht in Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift. Aber wie zu dieser in der Schrift klar ausgesprochenen und durch lebendige Erfahrung der evangelischen Kirche erprobten Lehre ein anderes Element der Schrift sich verhält, das eine differente Anschauung ausspricht, dies ist noch heutigen Tags eine ungelöste Frage. Wir werden die Lösung nicht von der theologischen Wissenschaft zu erwarten haben, sie erleidet keine bloß theoretische Lösung; nur eine höhere Entwicklung der christlichen Kirche selber, eine vertiefte nnd damit erweiterte und umfassendere Glaubenserfahrung wird uns die Lösung bringen können.

Wir haben also gesehen, wie der lutherische

Kirchenbegriff über sich selbst hinausweist, und wie selbst die Centrallehre des Protestantismus auch einen Gegensatz sich gegenüberstehen hat, der jenseits der dermaligen Entwicklungsstufe unserer Erkenntniß liegt.

Der Protestantismus ist nicht das schlechtweg Abgeschlossene, er ist die Vorbereitung einer höheren Zukunft. Wie die erstarrte petrinische Kirche, der festgehaltene Grund und Anfang der Kirche, der zum ἐξιστάμενον, zum ausschließlich existiren Wollenden geworden ist, statt Grund und Anfang zu bleiben, wie diese Kirche als solche keine Zukunft hat, wie ihre Zukunft nur die sein kann, daß sie zur Potenz gegen ein höheres Sein sich macht, so auch der Protestantismus nicht, sofern er ausschließlich der Vergangenheit zugewandt ist, d. h. sofern er sein Wesen für schlechtweg identisch nimmt mit einer bestimmten geschichtlichen Gestaltung, die er sich einmal gegeben hat. Seine Zukunft kann nur darin liegen, daß er das Vermittelnde, das Anbahnende einer höheren Seinsweise der Kirche wird. Es ist also sicherlich ein großer Irrthum, wenn Döllinger meint, der Protestantismus habe sich in der Gegenwart erschöpft. Er hat mit nichten sich erschöpft; er hat im Gegentheil sein volles und ganzes Wesen noch nicht vollständig vollzogen. Aber gerade um deßwillen werden wir sagen, daß jener Bemerkung Döllinger's doch wieder eine gewisse Wahrheit zu Grunde liegt. Es sieht sich in der That so an, wie wenn der

Protestantismus die Bahnen, die ihm unmittelbar durch die Reformation vorgezeichnet waren, in gewissem Sinn durchmessen hätte und in ein neues Stadium seiner Entwicklung herübertreten sollte, in eine große Wendung seiner Geschichte, von der zu hoffen steht, daß auch die römische Kirche davon nicht unberührt bleiben wird.

Wir werden immer die Erwartung einer künftigen Einigung der getrennten Sonderkirchen festhalten und zwar einer Einigung, die noch in diesem Äon sich vollzieht. Lutheraner haben nicht zu fürchten, daß sie mit dieser Erwartung die Dignität des lutherischen Bekenntnißes herabsetzen. Jene kommende Einheit wird vielmehr gerade erst der volle Sieg das in sich vollendeten lutherischen Bekenntnißes sein. Aber sie wird zugleich auch der Sieg des Wahren und Berechtigten sein, was andere Kirchengemeinschaften an sich haben. Wir sagen das auch mit Bezug auf die katholische Kirche. Die katholische Kirche bewahrt ein Mysterium, das zwar in ihr mechanisirt und materialisirt, aber auch in der Correktheit des lutherischen Lehrbegriffs noch nicht gelöst und gehoben ist. Jene Einigung aber kann nicht etwas menschlich Gemachtes sein. Alle Unionsversuche sind nur das vergebliche Bemühen, das zusammenzukitten, was seiner Natur nach nicht zusammenhalten kann. Nur eine neue Wirksamkeit jener schaffenden Potenzen, durch welche die getrennten Sonderkirchen hervorgebracht worden, und welche in den fertigen Kirchenbildungen

zur Ruhe gebracht sind, nur eine hiedurch verursachte höhere Entwicklung, in die die christliche Kirche überhaupt eintreten wird, kann die erhoffte Einigung uns bringen. Bis dahin aber muß es die Aufgabe jeder Kirchengemeinschaft bleiben, das Pfund, das ihr anvertraut ist, treu zu bewahren. Es ist aber die centrale Erkenntniß vom Heilsweg, die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnade allein, was der lutherischen Kirche vertraut ist. Daß sie diesen Besitz unter den Stürmen der Zeit auf eine künftige Gestaltung der christlichen Kirche hinüberzuretten hat, wo derselbe erst zu seiner vollen Entfaltung kommen, und seine volle Frucht tragen wird, dies ist die ökumenische Bedeutung der lutherischen Kirche. Beides ist uns mit dieser Einsicht zur Pflicht gemacht: die Treue gegen das anvertraute Gut und die Freiheit des Blicks, ohne welche unser eigner Besitz uns in ein schiefes Licht treten würde.

Druck von Hier. Mühlberger in Augsburg.

Stählin, Leonhard

Katholicismus und Protestantismus Darstellung und Erläuterung der Kirchengeschichtlichen Ansicht Schelling's

Augsburg 1873